

Más allá de la hermenéutica

Gianni Vattimo
Gabriel Aranzueque

I. MÁS ALLÁ DE LA INTERPRETACIÓN

Gabriel Aranzueque.— Uno de los fines explícitos de *Más allá de la interpretación*¹ es, como usted mismo comenta en reiteradas ocasiones, su voluntad de ruptura con la hermenéutica entendida como *koiné dialekté*, es decir, como filosofía de la cultura apegada a la manera metafísico-objetivadora según la cual la disciplina hermenéutica podría definirse como una descripción de la «estructura interpretativa» permanente de la experiencia humana. Frente a esta especie de multiculturalismo más o menos inoperante e indeterminado en el que desemboca dicho planteamiento, propone una asunción de la carga histórica que define la «verdad» hermenéutica. ¿Cómo es posible conciliar la radicalización de los contenidos de la hermenéutica con el hecho de que ésta, en dicho proceso, quede sobrepasada (en el sentido de *Verwindung*)? Es decir, ¿por qué la profundización hermenéutica nos lleva, paradójicamente en un principio, más allá de la interpretación y, con ello, más allá de la hermenéutica?

Gianni Vattimo.— No se trata tanto de ir literalmente *más allá* de la hermenéutica, cuanto de considerarla en un sentido más radical. Es decir, me parece que la hermenéutica ha de tener en cuenta de un modo muy radical el hecho de que consiste en una teoría que no puede probarse de un modo ostensivo u objetivador, sino que, por el contrario, sólo puede demostrarse cuando se la considera la interpretación o el resultado de un proceso histórico. Es decir, no existen hechos que prueben la hermenéutica, sino una serie de transformaciones de la teoría o de la situación social y política que hacen que la hermenéutica sea, de algún modo, verdadera, o que ponen de manifiesto que la hermenéutica resulta más persuasiva que otras teorías. Cuando la hermenéutica tiene en cuenta su estatuto, no puede dejar a un lado el problema de adoptar una posición frente a la situación histórica efectiva. Muchos hermeneutas, sencillamente, no dicen nada al respecto. Lo único que subrayan es que cualquier cosa que hagamos

¹ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994. Trad. cast.: *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.

es ya una interpretación. Pero, como piensan que ésta es una descripción metafísica de la experiencia humana en general, no contraen ningún compromiso frente a la situación histórica concreta. A mi juicio, dado que la hermenéutica no puede concebirse como una teoría descriptivo-metafísica, ha de ser legitimada, por así decirlo, por una historia. Una historia que, a su vez, consiste en la interpretación de un proceso.

En cuanto a la *Verwindung*, no creo que la historia de la hermenéutica pueda entenderse como la superación de algo.

– *Efectivamente. No se trataba de eso. Hablaba de Verwindung en el sentido de continuación, remisión y distorsión del proceso de desfondamiento que acompaña a su modo de concebir el nihilismo². Con ese término, trataba de evitar el sentido fuerte de superación vinculado a la Aufhebung hegeliana que, pese a su doble sentido, «pone fin» a lo superado o al concepto de Überwindung, como superación dialéctica de contradicciones. ¿No puede entenderse como Verwindung el «más allá» que da título a su libro?*

– Sí, es cierto, más o menos; pero no tomemos demasiado en serio el título, pues fue casi accidental. Quería llamar a este libro *Consecuencias de la hermenéutica*, título que se asemejaba al de Rorty *Consecuencias del pragmatismo*. Pero me di cuenta de que un editor americano había anunciado ya una colección de ensayos míos con ese nombre, que yo mismo había sugerido, y, por ello, no pude utilizarlo. Por eso, no se ha de exagerar la literalidad del título. Este «más allá» significa, precisamente, no sólo una *Verwindung* de la interpretación, sino una teoría filosófica que se plantea el problema de saber cuál es la ontología que corresponde a la hermenéutica. Generalmente, los hermeneutas no se plantean dicho problema, ni siquiera Gadamer, que a mi juicio es el más agudo de todos ellos. Obviamente, siempre que se avanza hasta cierto punto, se puede desarrollar más tarde esa posición. No creo que mi hermenéutica sea mejor que la de Gadamer. Él ha realizado la mayor parte del trabajo, y yo sólo he intentado radicalizar su posición.

– *A mi modo de ver, este «más allá» de la hermenéutica (en el sentido objetivo y subjetivo del genitivo) puede constatarse también en la apertura de la misma a otras disciplinas paralelas, como es el caso, por ejemplo, de la ética. ¿Cuál es el grado de asimilación de la hermenéutica a la filosofía práctica? Es decir, ¿cuál es la relación de continuidad existente en sus escritos entre ambas disciplinas? Me gustaría, especialmente, que ampliara la sugerente propuesta que existe en su libro cuando comenta, de la mano de Heidegger, que la verdad hermenéutica encuentra su esencia originaria en el concepto de «libertad».³*

– No creo que haya una diferencia disciplinar entre hermenéutica y filosofía práctica. Son dos términos que pueden significar más o menos lo mismo. La hermenéutica no es una metodología de la interpretación, sino una reflexión sobre el fenómeno de la interpretación que conlleva, de un modo inmediato, numerosas consecuencias éticas. No se trata de reconocer una continuidad, de establecer una diferencia o de mostrar una conexión, sino de constatar que en ambas se dicen aproximadamente las mismas cosas. Si se piensa sobre todo en Heidegger cuando escribía

² Cf. G. Vattimo, «Heidegger y la superación (*Verwindung*) de la modernidad», en *Filosofía, política, religión. Más allá del «pensamiento débil»*, Oviedo, Nobel, 1996, pp. 31-46.

³ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 146.

Sein und Zeit o en Gadamer posteriormente, se puede ver que ambos toman la ética de Aristóteles como continuo punto de referencia. Esta idea cobra una mayor claridad tras la publicación de los inéditos del joven Heidegger. Es en *Vom Wesen der Wahrheit* donde comenta, como señala usted en la pregunta, que la esencia de la verdad es la libertad. Lo dice, principalmente, en el sentido de la libertad como apertura de horizontes, como libertad de opción, como *Offenheit*. Creo que la verdad de la hermenéutica no consiste sólo en la idea de que el ser se encuentra arrojado en una apertura histórico-destinal, sino en que dicha apertura, al no ser objetiva, sino algo que se dirige al hombre y a lo que éste ha de corresponder interpretativamente, es efectivamente libertad en el sentido común de la palabra: libertad de opción, de elección o de asumir una responsabilidad. En este sentido, la hermenéutica tiene un significado eminentemente práctico, que no se reduce a la concepción heideggeriana de la libertad como apertura, sino que entiende el concepto de libertad como asunción de responsabilidades.

– *La estética es otro de los campos en los que se prolonga este debilitamiento de la hermenéutica que promueve toda su obra. Una vez que el ser deja de ser fundamento para convertirse en fábula –tengo presentes, por ejemplo, pasajes concretos de Ética de la interpretación⁴ muy cercanos al Crepúsculo de los ídolos de Nietzsche–, es decir, una vez que se alude al ser con una categoría estético-narrativa, ¿cómo separar el dominio de la ontología del de la estética? ¿Y cómo evitar el peligro de «esteticismo» que cierta lectura de esa propuesta puede arrastrar consigo y que su obra trata de evitar continuamente?*

– Esteticismo sería el hecho de no tomar en serio el compromiso histórico de la hermenéutica. Dicho esteticismo puede encontrarse en los planteamientos de Rorty, cuando opone la hermenéutica, como encuentro con otras formas de vida, a la epistemología, entendida como el desarrollo de determinados paradigmas o como la articulación de ciertas verdades en el interior de un paradigma. La hermenéutica, para Rorty, es el encuentro con paradigmas nuevos. Pero estos paradigmas tienen sólo el carácter de obras de arte, es decir, de creaciones originales sin legitimación alguna. El esteticismo consiste en imaginar que la hermenéutica es una filosofía sobre la creatividad histórica entendida como algo genial o puramente artístico. Por el contrario, cuando digo que existe una conexión entre la hermenéutica y la estética es porque, efectivamente, la fabulación del mundo se da como hecho estético. La metafísica es un discurso fundamentador que trata de ser sistemático y global. La verdad de la obra de arte, por el contrario, no tiene nada que ver con la verdad descriptiva: conlleva una participación activa en la historicidad, y no simplemente la transposición del espectador a un mundo imaginario. De algún modo, el modelo estético forma parte, en buena medida, de la hermenéutica; pero cuando se entiende de este modo, no se trata de un modelo esteticista. Esteticista sería, precisamente, considerar las aperturas de la verdad epocal como puras obras de arte que pueden exhibirse en un museo una al lado de la otra. No hay sólo una apertura de la verdad, sino una verdad de la apertura: la continuidad de la historia del ser; que no es completamente estética en oposición a lo científico, como sostiene Rorty.

⁴ G. Vattimo, *Ética dell'interpretazione*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1989. Trad. cast.: *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.

– En el capítulo de *Más allá de la interpretación* dedicado a la cuestión ética, toma partido, en un momento determinado⁵, por una hermenéutica de tipo continuista, deudora de Gadamer, que consistiría en entrelazar en una unidad articulada y armónica, en el lógos o lenguaje histórico-destinal de una comunidad, los múltiples aspectos de la experiencia (científico, ético, estético, religioso, etc.). Sin embargo, posteriormente⁶, para evitar el modelo de una continuidad cerrada, armónica en el sentido clasicista, introduce en su análisis el elemento de la distorsión, entendida como transformación y, a la par, como conflicto de interpretaciones; un elemento que, a mi modo de ver, es propio precisamente de la «ética de la redescritción» de Klossowski, Foucault o Ricœur, en los que prima la creatividad de la acción de leer y los elementos distorsionadores o reconfigurativos que dicha acción propicia. ¿Puede entenderse la ética continuista sin la distorsión característica de las éticas de la redescritción?

– Me parece que sería ilustrativo de lo que trato de decir conectar el modelo de la ética continuista-distorsionadora con la experiencia del arte vanguardista del siglo XX. Gadamer tiene razón cuando considera apropiado el modelo estético para dar cuenta de la verdad hermenéutica. Dicho modelo, como comenta usted en su pregunta, no tiene por qué ser un modelo clasicista, apegado a la armonía y a la rotundidad, sino un modelo basado en la fractura, en la pluralidad, en la multiplicación de perspectivas, etc. Me parece que resulta más acertada esta comparación con las vanguardias que con las éticas de la redescritción. Es conveniente que haya redescritpciones; pero no creo que puedan justificarse filosóficamente. Por el contrario, creo que la verdad ha de entenderse siempre como inclusión en un horizonte determinado. Ahora bien, dicha inclusión no puede ser tranquilizadora. Se trata, más bien, de algo similar al *shock* que produce la obra de arte, comentado por Heidegger en «Der Ursprung des Kunstwerkes»⁷, es decir, de una experiencia estética, no objetivo-descriptiva, sino inquietante. Creo que esta experiencia se da más en un modelo estético moderno, irónico o fracturado que en la idea de redescritción como novedad, pues desde el punto de vista de la ética de la redescritción, el modo en que se concibe la estética sigue siendo muy tradicional. Concibe la obra de arte como algo nuevo e incluso genial. Mi hipótesis es que todos estos elementos siguen formando parte de una concepción de la estética en la que prima la novedad formal. Por el contrario, en el arte de finales del XIX, se desarrolló una actitud estética para la que la forma dejaba de ser rotunda y se convertía en algo esencialmente informe. Éste es el modelo que me interesa, pues pone el acento en la distorsión de la forma, en su destrucción.

– Una de sus tesis más controvertidas debe ser, sin duda, la adscripción a un mismo modelo de pensar de «personajes conceptuales», como diría Deleuze, tan dispares en principio como Heidegger, Habermas, Apel, Gadamer o Ricœur. En varias ocasiones, ha defendido la idea de que existe un parecido de familia entre estos autores. Pues bien, ¿cuáles serían los rasgos comunes que avalarían su posición, en qué consiste esa atmósfera compartida de la que parecen nutrirse todos ellos?

⁵ Vid. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 80.

⁶ *Ibid.*, pp. 82-83.

⁷ M. Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege, Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., Klostermann, 1977, vol. 5, pp. 1-74. Trad. cast.: «El origen de la obra de arte», en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 11-74.

— La idea compartida consiste en que, para todos ellos, sólo hay experiencia de la verdad como experiencia de la interpretación. Si tomamos a Rorty o a Ricoeur, a Heidegger o a Gadamer, advertiremos que la experiencia de la verdad se da mediante una participación activa y distorsionadora del sujeto que conoce en un ámbito previo, es decir, mediante una pertenencia a una comprensión que precede a dicho sujeto. Creo, asimismo, que más allá del círculo de los hermeneutas oficiales, es decir, en el ámbito de buena parte de la filosofía de la ciencia contemporánea, sobre todo cuando se habla de paradigmas, se da una concepción hermenéutica generalizada. Por ello, la hermenéutica se ha convertido en algo demasiado pacífico, en una especie de tendencia general de nuestro pensamiento.

II. PAUL RICŒUR Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA

— *En Las aventuras de la diferencia*⁸, dicha atmósfera común se define abiertamente como «ontología hermenéutica» —cercana, a mi juicio, en muchos aspectos a la «ontología del presente» foucaultiana—, e incluye en dicha acepción el pensamiento de Paul Ricoeur. Ricoeur, sin embargo, se ha declarado al margen de la cuestión ontológica o, mejor dicho, la ha mantenido como un interrogante siempre abierto y la ha caracterizado como el umbral no-explicito de buena parte de su filosofía. A pesar de ello, algunos intérpretes piensan que la ontología de Ricoeur es algo mucho más evidente de lo que él mismo se atreve a confesar. ¿En qué sentido formaría parte, para usted, de lo que llama «ontología hermenéutica»?

— Creo que Ricoeur es, esencialmente, un hermeneuta. En cuanto a la ontología, tendría que haber sido más prudente, pues no veo, en realidad, muchas implicaciones ontológicas de carácter hermenéutico en el pensamiento de Ricoeur. Me parece que toda su filosofía se desarrolla entre una concepción descriptivo-metafísica, que concibe el sujeto independientemente de la realidad y que el propio Ricoeur rechaza, y una concepción propiamente hermenéutica. Ricoeur defiende que la construcción de la verdad, como se ve en *De l'interprétation*, su ensayo sobre Freud, consiste en un recorrido o en un proceso muy amplio en el que el sujeto se reconstruye como historia subjetivo-objetiva. En dicho proceso, no existe separación alguna de tipo descriptivo entre sujeto y objeto. Pero, a mi juicio, este modelo por sí solo no implica, al menos explícitamente, una actitud ontológica. Si he hablado de ontología hermenéutica y he incluido a Ricoeur, tendría que haber sido más claro y hablar simplemente de hermenéutica, pues no creo que la ontología de Ricoeur sea algo característicamente hermenéutico.

— *A lo largo de su obra, que comienza a ser abundante, ha insistido en la necesidad de repensar el concepto de «historicidad».* En *Ética de la interpretación*, comentaba que Tiempo y relato de Ricoeur partía de ese mismo empeño por evaluar el problema de lo histórico constitutivo. Por otra parte, para usted, la asunción de la historicidad es uno de

⁸ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milán, Garzanti, 1980. Trad. cast.: *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1986.

los elementos determinantes del nihilismo como secularización de la metafísica. ¿Existiría, en ese caso, una dimensión nihilista implícita en el pensamiento de Ricœur cuando decide pensar de nuevo, de la mano de Heidegger, el problema de la temporalidad vinculado a la comprensión histórica? ¿Qué elementos de Tiempo y relato influyen en su pensamiento?

— Lo más importante de *Tiempo y relato* es, en mi opinión, el énfasis que se pone en la narratividad del pensamiento, en el hecho de que la experiencia del tiempo, que también es central en el pensamiento heideggeriano, es básicamente una experiencia narrativa. Se trata indudablemente de un paso muy importante en el análisis de la temporalidad. Pero me parece que Ricœur —y en este sentido su ontología no sería hermenéutica— sigue adoptando una actitud de tipo descriptivo-estructural. Ricœur describe la temporalidad de la existencia, relacionándola con diferentes formas de relato o de narratividad, como si siempre sucediera así, es decir, como si los ejemplos que pone de novelas contemporáneas se repitieran siempre en la construcción de la identidad. Sin embargo, sólo son ejemplos y bien podrían ponerse otros. Su modelo permanece en el marco de la poética aristotélica, que conlleva una estructura que, al parecer, según él, sería la misma en Aristóteles que en el arte contemporáneo. La temporalidad, en cierto sentido, prevalece sobre la historicidad. La historicidad se limita, desde este enfoque, a una estructura construida en base a un esquema temporal, existencial y estructural en el que la historicidad queda sumamente mermada. No existe en Ricœur una ontología que asuma por completo la historicidad, y no creo que tenga razón en este sentido. El esquema narrativo aristotélico propuesto por Ricœur no puede aplicarse a la existencia moderna, tardomoderna o postmoderna. Ricœur cree haber descubierto un rasgo de la existencia humana omnitemporal. Pues bien, la filosofía pensada de ese modo me parece una ontología de tipo metafísico tradicional, que cree en la existencia de estructuras que, posteriormente, pueden ser ilustradas teóricamente. Lo extraño es que Ricœur trate de concebir esas estructuras como algo histórico. A mi juicio, en cualquier caso, Ricœur está pensando en estructuras *eternamente* históricas. Lo cual me parece contradictorio, aunque obviamente Ricœur tiene sus razones para pensar así. Creo que no se puede defender que estamos eternamente en la historia, pues en la historia estamos históricamente. Lo cual trae aparejado todo mi discurso anterior sobre la hermenéutica como teoría cuya verdad sólo puede probarse dentro de una determinada situación histórico-destinal del ser, no como estructura existencial permanente.

— Ya en su artículo «Hermenéutica: nueva koiné»⁹ definía Tiempo y relato como una descripción estructural de la narratividad. ¿En qué sentido está vinculada esta obra a un modelo estructural; máxime, después de la polémica entre Ricœur y Lévi-Strauss a propósito del estructuralismo a principios de los sesenta?

— Evidentemente, cuando hablo de descripción estructural me refiero al hecho de que Ricœur no aclara si el descubrimiento de la estructura narrativa de la existencia consiste en el descubrimiento de una estructura *esencial* del hombre o no. Es cierto que dicha estructura no tiene nada que ver con el estructuralismo más matemático o positivista de Lévi-Strauss. No quiero acusar a Ricœur de ser un estructu-

⁹ G. Vattimo, «Ermeneutica come koiné», en *aut aut*, 1987, n.º 217-218, pp. 3-11. Trad. cast.: «Hermenéutica: nueva Koiné», en *Ética de la interpretación*, op. cit., pp. 55-71.

ralista en un sentido fuerte. Ahora bien, toda su concepción de los modelos narrativos, que provienen de la existencia y que, más tarde, se aplican a la misma como principios de orden de nuestra experiencia existencial, no tiene en cuenta el hecho de que muchos de esos modelos narrativos, por ejemplo, han surgido en la modernidad. La novela es un género literario relativamente moderno, como sucede con el teatro burgués. La tragedia, por el contrario, es constitutivamente griega. Ricœur, evidentemente, no ignora todo esto; pero a mi modo de ver no lo desarrolla suficientemente, pues parece que la estructura de la *Poética* de Aristóteles es idéntica en la tragedia griega y en la novela moderna. Esa actitud me parece extraña, pues la filosofía tiene hoy en día la responsabilidad de dejar de pensar en términos de esencias eternas. Sobre todo después de Heidegger y su modo de entender la noción de *Wesen*, sólo se puede hablar de esencias históricas. Lo cual resulta paradójico, pues la filosofía nació como búsqueda de las estructuras eternas, como ejemplifica Platón. Pero la revuelta contra el platonismo creo que tiene vigencia en este punto. Todo el discurso de Ricœur sobre la narratividad me parece una introducción magnífica a una hermenéutica comprometida históricamente, pues basándome en Ricœur puedo tratar de comprender cómo se ha transformado la experiencia existencial del hombre con la transformación de la literatura o del tipo de relatos con los que contamos. Pero esto es lo que en realidad me interesa, no las estructuras hermenéuticas.

– *En Ética de la interpretación, insiste en la necesidad de recuperar un diálogo no superador con la historia de los símbolos. En dicha tarea, encuentra un peligro metafísico, propio de la filosofía de la mitología de Schelling, consistente en considerar lo mítico como una presencia desplegada por completo, e incluye en dicha caracterización de lo simbólico los planteamientos de Ricœur. ¿En qué sentido participaría el pensamiento de Ricœur de este ideal de la sincronía de lo mítico, plenamente metafísico, que usted combate en numerosas páginas?*

– Me parece que cuando Ricœur habla del símbolo adopta una actitud, por así decirlo, «simbolista». Concibe el símbolo como si fuera un momento denso, lleno de significado o de sentido, que siempre tiene algo más que decir. En este punto, me refiero sobre todo a una obra no muy reciente, su ensayo sobre Freud, donde se contraponen un psicoanálisis de lo sacro a una hermenéutica de lo sagrado. Ésta última concibe lo sagrado como una especie de densidad simbólica que se asemeja al modo de entender el símbolo que tenían algunos románticos como Schelling. Para ellos, el símbolo era algo lleno de sentido frente al carácter puramente alusivo e inestable de la alegoría. La idea de un símbolo lleno como un núcleo de verdad que siempre puede ser reinterpretado de nuevo o que siempre da más que pensar se elabora desde el modelo de la presencia. En dicha concepción, no es metafísico el hecho de que el símbolo parece darse en una experiencia que no es racional, ni demostrativa, ni objetiva, ni descriptiva. Pero la idea de que existe un sentido presente o denso en un objeto, en un signo o en una imagen conlleva una noción de presencia que, a mi juicio, puede considerarse metafísica. Desconfío –y trato de justificar mi desconfianza, aunque comprendo que no se comparta totalmente mi posición– de todo aquel pensamiento que cree alcanzar una presencia plena, pues dicha actitud, en última instancia, me parece completamente metafísica en el sentido heideggeriano. La metafísica defiende la existencia de una evidencia incontrovertible a partir de la cual no es posible plan-

tear nuevas preguntas, es decir, descansa en la perentoriedad del fundamento, en su carácter último. El símbolo tal como lo entiende Ricoeur se encuentra inscrito en este modo de pensar, pues excluye un análisis deconstructivo o secularizador de lo sagrado. Mantiene el símbolo como un núcleo de verdad que hemos de respetar en silencio. Por mi parte, creo que la secularización es un proceso necesario del pensamiento a la hora de liberarse de la violencia de lo sagrado y del fundamento metafísico.

– En Más allá de la interpretación, definía también la violencia como «la perentoriedad silenciante del fundamento dado ‘en presencia’»¹⁰, es decir, como la consecuencia directa de la metafísica en su sentido tradicional. En la dirección hermenéutica que ha tratado de seguir en este punto, hace referencia, no obstante, al texto de Ricoeur «Violencia y lenguaje»¹¹ que comprende el fenómeno de la violencia como algo vinculado a la imposición del discurso coherente, al hecho de negar la posibilidad de entablar una discusión razonable o al punto de partida excesivamente arbitrario con el que comenzamos el desarrollo de un tema. ¿Cuáles son los «momentos significativos» de este análisis de Ricoeur, como usted mismo comenta, que tienen un peso específico en su obra? ¿Cómo relaciona, a la luz de lo que venimos diciendo, esta lectura de la violencia realizada por Ricoeur, que usted parece compartir parcialmente, con el nihilismo de su ontología hermenéutica?

– No he desarrollado esa cita del texto de Ricoeur. Tenía la impresión de que mi concepción de la violencia podía ampliarse en esa dirección; pero no recuerdo en qué sentido. No obstante, podría decirse que mi discurso sobre la violencia es completamente hermenéutico, es decir, se trata de un discurso que identifica la violencia con la interrupción del juego de la interpretación. El fundamento último, como comentaba anteriormente, no permite plantear más preguntas. Simplemente, está ahí y eso es todo. Creo que el trabajo de Ricoeur sobre la metáfora puede ir en la misma dirección, pues pasa de la violencia del símbolo a la vitalidad de la metaforización. Por lo que a mí respecta, creo que la única definición posible de la violencia en un sentido filosófico es ésta, pues las demás están vinculadas siempre a una profesión de fe metafísica en una esencia. Desde este punto de vista, es violento aquello que viola una esencia, entendida desde el modelo del lugar natural aristotélico. Este enfoque me parece insuficiente, pues toda teoría de la violencia vinculada al esencialismo conlleva siempre un riesgo añadido de violencia. Pongamos un ejemplo: la política gubernamental sobre el problema de la droga parte del supuesto de que los drogadictos no son libres porque toman decisiones contrarias a su esencia humana. Por ello, creemos tener el derecho de impedirles violentamente que tomen drogas. Es un caso paradigmático: cuando uno establece esencias, se toma la libertad de negar la libertad ajena, pues se presume tanto de conocer la esencia del otro que se cree tener el derecho de obligarle a hacer lo que uno quiera. Por el contrario, la definición no-metafísica de la violencia consiste, sencillamente, en poder seguir preguntando. Lo cual explica por qué Heidegger es el enemigo de la metafísica; no se enfrenta a ella porque falte a la verdad, en un sentido descriptivo, pues ésta sería, a su vez, una objeción metafísica. La única razón que tiene para enfrentarse a la metafísica y que, en

¹⁰ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, op. cit., p. 72.

¹¹ P. Ricoeur, «Violence et langage», en *Lectures I. Autour du politique*, París, Seuil, 1991, pp. 131-140.

mi opinión, tenía ya en *Sein und Zeit*, aunque esto no esté tan claro, es de carácter ético-político. Para Heidegger, la metafísica es reprobable porque identifica el pensamiento del ser con los entes y, de ese modo, funda la tecnología moderna, el estado totalitario, etc. Estoy muy comprometido con esta definición hermenéutica de la violencia, pues no veo a nadie –aunque, en un principio, todo el mundo está contra la violencia– que haya tratado filosóficamente el problema. Cuando he tratado de estudiar filosóficamente el problema de la violencia no he encontrado casi nada, ni siquiera en Hannah Arendt. En buena medida, sólo existen estudios tomistas que se centran en la idea de esencia que, como le decía anteriormente, es siempre la raíz de nuevas violencias.